

جبر و اختیار در عرفان زرتشتی و مشترکات آن با عرفان مولانا

سهیلا ذوقی^۱

چکیده

اختیار و جبر در فرهنگ ایران باستان، روندی متغیر و پرفراز و نشیب داشته و از همان آغاز راهی یکسان نپیموده؛ چنان که در واژه‌های آربیان آغازین ایران که در کتاب دینی مزدیسانان(اوستا) برجا مانده است، جدایی جبر و اختیار از یکدیگر و تفاوت آنها در کارهای روزانه ایرانیان جدایی ناپذیر می‌نماید. این روند با فراز و نشیب هایی تا دوره ساسانی دنبال می‌شود که زروان باوری اندیشه جبرگرایی خود را نمایان تر می‌سازد و در این دوره اندیشه برآمده از آینین زروانی با اندیشه و فرهنگ مزدیسنی می‌آمیزد که همه چیز حتی خیرگزینی اهورامزا و شرگزینی اهریمن را بر پایه اختیار آن دو استوار می‌داند و حد میانه ای از باور به جبر و زروان باوری در اندیشه مردم ایران باستان پدید می‌آید که البته هنوز فرهنگ اختیار باوری، بر اندیشه زروان باوری چیره است. در نظر مولوی نیز جبر و اختیار مربوط به درجات سیر و سلوک و مقامات استكمالی سالکان است بدین معنی که سالک در آغاز سیر و سلوک تا وقتی به مقام فناء فی الله و معیت با حق-که آخرین مقام وصول سالک است- نرسیده باشد، حالت اختیار در خود احساس می‌کند، اما وقتی به آن مقام رسید و تعینات هستی در او فانی شد دیگر از خود هیچ اختیاری ندارد. در این پژوهش برآئیم دو عنصر جبر و اختیار در متون زرتشتی و همچنین مشترکات آن با اندیشه مولانا را بررسی نماییم، و سرانجام بر این نکته معرف خواهیم شد، زرتشت نیز مانند مولانا بر این باور است هر انسانی صاحب اختیار و اراده، آزاد است تا بین خوبی و بدی انتخاب کند و عمدۀ پیام آن‌ها اخلاقی است، و در عین حال به جبری اعتقاد دارند که در تمام ادیان و میان تمام اقوام حاکم است و همان اعتقاد به اراده خداوند است که در طول اراده انسان قرار دارد..

واژگان کلیدی: جبر، اختیار، زرتشت، عرفان، مولانا.

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد نظرآباد، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران (نویسنده مسئول)
soheyla.zoghi2395@gmail.com

تاریخ پذیرش

۱۴۰۱/۹/۲۷

تاریخ دریافت

۱۴۰۱/۶/۱

مقدمه**زرتشت و مبانی عرفان زرتشتی**

«زرتشتر» یا زرتشت پیامبر ایران باستان که بر اساس سنت، در قرون ششم و هفتم قبل از میلاد به اوج شکوفایی خود رسید (زنر، ۱۳۸۴: ۱۸). زرتشت به تبلیغ دین خود در میان اقوام ایرانی پرداخت، دین زرتشت از کهن‌ترین ادیانی است که حاوی مبانی و مایه‌های اصیل عرفانی بوده و بر ادیان شرقی و غربی تأثیر شگرف داشته است. سروده‌های زرتشت بیش از هر چیز سرشار از دریافت‌های معنوی و عرفانی است و با زبانی عارفانه سروده شده است.

درباره مبانی عرفانی در دین زرتشت همواره بحث شده و به اندازه کافی شواهد و مدارک در اختیار بوده تا اندیشمندان را به این موضوع راهنمایی کند. نخستین شخصیتی که به طور جامع به عرفان زرتشتی رسیده و ارکان آن را دریافته و در آثار خود آورده است شیخ شهاب الدین سهروردی است. او به خوبی با حکمت و فلسفه یونانی و حکمت اشرافی زرتشتی آشنایی داشته، به روشنی بیان نموده که حکمت نوری و اشرافی زرتشتی منبعی عرفانی است که به حکمت یونان نیز راه یافته است او حکمت اشرافی و عرفانی را از ایران باستان دانسته است. در بین ایران شناسان معاصر نیز هانری کرین بیش از دیگران در همه آثار خود مانند ارض ملکوت به عرفان زرتشتی رسیده و در مطالعات تطبیقی، خودآگاه یا ناخودآگاه به این حوزه راه یافته است. این بزرگان، عرفان ایرانی و اسلامی را ادامه عرفان زرتشتی دانسته‌اند.

در بررسی مبانی عرفان زرتشتی باید به این نکته اشاره کرد که گاهان و هفده سرودی که زرتشت سروده و از او به یادگار مانده است فقط شامل شریعت و آموزش‌های دینی نیست بلکه الهام‌هایی شورانگیز و دریافت‌هایی عرفانی است که از نوعی تجربه معنوی حکایت دارد که روحی شیقته و عاشق، با خداوند راز و نیاز می‌کند و گویی با نگاه وحدت وجودی، هستی را در مجموع شهود نموده و به اشراف رسیده است. اصلی‌ترین ویژگی

اشرافی و عرفانی زرتشت تکیه بر نور و دیدار با شخصیت‌های نورانی است که مبنای عرفان او قرار می‌گیرد. در عرفان اسلامی نیز عارفان به دیدار با شخصیت‌های نورانی رسیده‌اند.

«نور یا همان فرّ یا فرّه و دیعه‌ای است ایزدی که از فرّ اهورامزدا به وجود آمده و هر انسانی که از این فرّ بهره بیشتری داشته باشد به خدا نزدیک‌تر و بلکه خلیفه و جانشین خداست. در زادسپرم آمده که «فرّ زرتشت به شکل آتش از آن اسر» (روشنی ازلی که جایگاه اورمزد است، روشنی بی‌پایان) فرود آمد به آن آتش، که پیش او بود، آمیخت. از آتش اندر مادر زرتشت آمیخت. سه شب در همه گذرهای اطراف خانه، به شکل آتش پیدا بود (متجلی بود)، راه گذاران، نوری بزرگ همی دیدند» (رضی، ۱۳۷۱: ۲۱۹).

حکمت خسروانی، فلسفه اشراق و عرفان نوری از ایران زمین به یونان رسیده و همواره سه اصل زرتشتی: گفتار نیک، کردار نیک و پندار نیک، همان حکمت و عرفان شده است. چنانکه حکماء ایران از ابوعلی سینا و سهروردی تا دیگران، حکیم را به همین معنی معرفی کرده‌اند. سهروردی در حمکه الاشراق به صراحت این حکمت عرفانی را از زرتشت دانسته است. او می‌گوید: «کسی که این سخنان را باور نمی‌دارد، بر او باد که روی در ریاضات بیاورد و از پیران وارسته یاری بخواهد، شاید نوری بر دل او بتابد و نور فروزان را در عالم جبروت ببیند و ذوات و اشخاص ملکوتی را ببیند و انواری که هرمس و افلاطون دیده‌اند بنگرد و تابش‌های مینوی یعنی روحانی را ببیند، چنان که حکیم دانشمند، پیشوای کامل، زرتشت آذربایجان از آن خبر داده است، در کتاب زند آنحا که می‌گوید: جهان بر دو بخش است. جهان مینوی که عالم نورانی و روحانی است و گیتی که مراد از آن جهان ظلمانی و جسمانی می‌باشد، و چون نور فیض دهنده و تابنده از عالم بالا بر نفوس فاضله آنان نیروی درخشش و رأی می‌بخشد و مانند آفتاب می‌درخشند» (سهروردی، بی‌تا): (۳۷۲).

آموزه‌های زرتشتی در اغلب ادیان تأثیر نهاده و به ویژه در ادیان ابراهیمی نقش آفرینی نموده است. خداوند در این ادیان نور دانسته شده و همواره به صورت نور یا آتش بر انبیاء

و اولیاءِ عرفا جلوه کرده است. بنابراین «عرفان و تصوف، یعنی نیرومندترین پایه قوه عقلانی و عالی ترین درجه کمال آدمی و لطیف ترین بافتۀ کارگاه ذوق انسانی و ارزش‌ترین کتب پرورش روحانی بشر و حکمت یا فلسفه اشراق، هر دو زاده و دست پروردۀ عقل و احساس و ذوق و هنر ایرانی است و ایران زمین گاهواره این دو اختر فروزان به شمار می‌رود»(امام، ۱۳۵۳: ۱۵).

بی‌شک در عرفان و تصوف بیش از هر رشتۀ دیگری میراث زرتشتی حفظ شده و با تفسیرهای جدید و مناسب با دین اسلام ارایه گردیده است. بنابراین پیام اصلی زرتشت راستی و درستی از راه محبت و عشق است که در عرفان اسلامی با نام مکتب عشق زنده شده است.

جبر و اختیار یکی از مهم ترین دغدغه‌های بشر- عامی و عالم- از گذشته‌های دور تا دنیای ماست. آیا بشر در اعمال و افعالی که انجام می‌دهد مجبور است یا مختار؟ از اساسی ترین پرسش‌های بنیادین آدمیان در درازنای عمر تاریخ است. هر پاسخی که به پرسش جبر و اختیار داده شود، مسلماً بر رفتار شخصی و سلوک عملی انسان تأثیر مستقیم خواهد نهاد. از این رو با نظری به مواریث فکری و ذوقی ملت‌ها در گذشته و حال در می‌یابیم که کم تر قوم و ملتی اعم از شاعر و نویسنده و محقق در حوزه عرفان و فلسفه وجود دارد که به مسأله جبر و اختیار نپرداخته باشد.

در این قسمت به بررسی مسأله جبر و اختیار نزد ایرانیان باستان می‌پردازیم اما نخست مفاهیم جبر و اختیار توضیح داده می‌شود. از آنجا که در بررسی متون کهن ایرانی تعریف مستقلی از این مفاهیم به دست نیامد. این بحث براساس نظر اندیشمندان اسلامی آغاز می‌شود، سپس، دیدگاه ایرانیان در مورد مسأله جبر و اختیار براساس نظر اندیشمندان اسلامی آغاز می‌شود، سپس، دیدگاه ایرانیان در مورد مسأله جبر و اختیار براساس متون کهن ایرانی مورد بررسی قرار گرفته و اینکه چگونه مزدایان این دو اصل به ظاهر متضاد را در اعتقادات خود جمع کرده‌اند و بازتاب این اندیشه در عرفان اسلامی بخصوص در دیدگاه

مولانا جلال الدین که می‌توان او را در مسیر ادبیات منظوم ایران «متهم» شعر و نظم عارفانه به شمار آورد و اینکه او که با توجه به عاقل بودن انسان، خواسته است در اثر عرفانی خود-مثنوی- در ضمن داستان‌ها و تمثیل‌ها انسان را مختار و آزاد معرفی می‌کند، اما باید گفت که وی در این داستان‌ها با توجه به مسائل جبری که برای اثبات مختار بودن انسان به نظم کشیده، باز هم در اثبات اختیار به جبر استناد کرده و گویی در میان این دو نیروی حاکم بر سرنوشت انسان غربت زده در پنهان گیتی درگیر بوده است و چنین می‌سراید:

عاشقِ من عاشقِ این هر دو ضد
بوالعجب و بر لطفش به جد

(مثنوی، د، ۱، بیت، ۱۵۷۰)

بیان مساله تحقیق

در آیین زرتشت، اهورامزدا، آفریدگار هستی است و در عالم دو نیروی متضاد وجود دارند به نام «سپندارمینو» که سرچشمۀ نیکی و خیر است، و «انگره مینو» یا اهریمن که سرچشمۀ زشتی و پلیدی است. زندگی سیز میان نیکی و بدی یا خیر و شر است. در این نبرد کسی پیروز است که از بدی، دوری جوید و به خیر و نیکی روی آورد، و اولین انسانی که به ارزش و شأن انسان مفهوم بخشید و گوهر عقل او را خاطرنشان ساخت زرتشت بود. انتخاب، اختیار و اراده، هزاران سال قبل از سارتر و نیچه و دیگر بزرگان در مکتب زرتشت مورد توجه قرار گرفته است. زرتشت در اوستا می‌گوید: «ای اهورامزدا، با دمی پاک و اندیشه نیک به تو روی می‌آورم، ای مزدای نیکی افزایی، خواستارم که به من کامیابی در این جهان مادی و توفیق وصول به آن در جهان مینوی بخشایی و این که بتوانم چنان گروه مردمان را آیین بیاموزانم که هر دو جهان را چنین دریابند.» (یسنا، هات ۲۸). زرتشت به انسان‌ها می‌آموزد که یاریگر سپندارمینو باشند و به جنگ اهریمن یا انگره مینو برخیزند. زرتشت تکیه به اصل اندیشه (قدرت انتخاب) و گفتار و کردار نیک دارد و این سه اصل، از اصول انسان سازی این آیین است. این سه اصل موجب قرب به خداوند است. اندیشه زرتشت بسط و گسترش یافته و انسان را به دلیل صاحب اختیار بودن در

مرکز و ثقل آفرینش قرار می دهد و در دیدگاه و اندیشه عارفانی چون مولانا نیز بازتاب خود را نشان داده به طوری که این عارف بزرگ معتقد است در عالم خلقت، انسان از لحظه زمان آخرین مخلوقات است لیکن از جهت مرتبت، کمال مطلوب است که برای تحقق یافتنش همه آفریدگان درکارند و سیر تکامل به سوی او دارند.

مولانا با توجه به عظمت و نیروهای گوناگونی که در انسان سراغ دارد، چه در قلمرو فردی و چه در قلمرو اجتماعی، اصالت را از آن انسان می داند. در سراسر مثنوی «انسان محوری» کاملاً به چشم می خورد، و معتقد است انگیزه خدا از خلقت و به جریان انداختن هستی، انسان است و تنها انسان است که به عنوان موجودی آزاد و انتخابگر می تواند با ترک علایق مادی و مهار کردن نفس امّاره و تهذیب اخلاق، تولدی تازه را در جهان بینی و اندیشه ها و عواطف خود پیدا کند. قلبش پاک و روحش منور و درخشان گردد و شایستگی راه یابی به وادی کمال و پیوستن به سرچشمۀ حقیقت را به دست آورد. خود را به جایگاهی بالاتر از فرشتگان مقرب الهی برساند، و این مهم با به کارگیری قدرت انتخاب و آزادی اراده محقق خواهد شد.

پرسش‌های تحقیق

- جبر و اختیار در عرفان زرتشت و عرفان مولانا چگونه قابل استدلال و بررسی است؟
- آیا انسان به عنوان موجودی مجبور و یا صاحب اختیار و اراده آفریده شده، و این موضوع در آیین و اندیشه زرتشت و مولانا مشترکاتی به خود اختصاص داده است؟

پیشینه تحقیق

درباره موضوع جبر و اختیار، پژوهش‌های زیادی صورت گرفته ولی درخصوص این موضوع به صورت مستقل در آیین زرتشت و چگونگی بازتاب آن در اندیشه مولانا پژوهش مستقلی صورت نگرفته است. از میان مقالات فراوانی که به جبر و اختیار از دیدگاه مولانا پرداخته اند و غالباً محتوای واحدی دارند، به برخی اشاره می شود. امیرعباس علیزمانی در مقاله «خدا، شر و اختیار از دیدگاه مولانا» صعود و سقوط آدمی را نتیجه اختیار او می داند.

با توجه به پراکندگی ابیات جبر و اختیار در شش دفتر مثنوی، این اظهار نظرها گاه به نتایج ضد و نقیضی انجامیده است؛ تا آنجا که عده ای مولوی را جبری مذهب، عده ای اشعری مذهب و عده ای متمایل به مشرب امامیه دانسته اند. از آنجا که بررسی و نقد و نظر آرای همه صاحب نظران مجالی وسیع می طلبد، به ناچار به نظر مولوی شناس بر جسته اشاره می شود: همایی در مولوی نامه در مقالت سوم، بحثی کامل در این موضوع دارد. حاصل کلام وی این است که مولوی خلافِ جمهور اشاعره، معتقد به حالتی بین جبر و تفویض مطلق شده است و با ذکر ابیاتی از مثنوی، به اثبات این مدعای پرداخته است که ملاصدرا و پیروان او در جبر و اختیار، پیرو مسلک مولوی اند و آن گاه با هشت دلیل، از مجموع ابیات مثنوی، به اثبات اختیار و ابطال جبر می پردازد. همایی در نهایت با تفاوت جبر مجذوب سالک و جبر عوام، بر این باور است که اشخاص مجذوب از خود اختیاری ندارند و مجبور صرف هستند و از دو شاخه اختیار آزاد شده اند؛ بنابراین، مولوی به مخاطبان خود توصیه می کند اگر می خواهند از این اختیار نیم بند رها شوند، باید خود را از باده معنوی حق مست کنند(همایی، ۱۳۶۹، ۹۳-۷۶). در خصوص مساله جبر و اختیار در آیین زرتشت به مقاله حمید کاویانی پویا با عنوان جبر و اختیار در ایران باستان می توان اشاره کرد و همچنین به مقاله ای با عنوان «نگاهی به انسان شناسی زرتشت و استنتاج دلالت‌های تربیتی آن» در مجله معرفت ادیان، بهار ۱۳۹۳ که انسان شناسی را پس از خداشناسی محوری ترین مسئله نزد ادیان معرفی می کند و معتقد است مبنای آفرینش جهان و فرستادن پیامبران، برای انسان و هدایت او بوده است و این نشان از اختیار آدمی است.

اهداف تحقیق

موضوع جبر و اختیار انسان از دیرباز تا کنون ذهن اندیشمندان بسیاری را به خود مشغول کرده و تحقیقات فراوانی نیز در این زمینه صورت گرفته، به طوری که این سوال پیش می آید: آیا اعتقاد به جبر و اختیار و آزادی انتخاب او در باورهای فردی و اندیشه ایرانیان باستان(آیین و اندیشه زرتشت) هم سان و همانند عارفانی همانند مولانا است؟

جبر و اختیار در عرفان زرتشتی و مشترکات آن با عرفان مولانا ۱۶۱

بنابراین در این پژوهش، با توجه به منابع کتابخانه ای غنی، دو عنصر جبر و اختیار در متون زرتشتی و همچنین مشترکات آن با اندیشه مولانا مورد بررسی قرار می‌گیرد.

تعريف جبر

لغت «جبر» در این معنا به کار رفته است: «شکسته را بستن، نیکو کردن حال کسی، بدی و نیکی را از حق دانستن و کسی را به زور به کاری واداشتن» (اللهانوی، ۱۳۷۸: ۲۱۹) و نیز به معنای بی نیاز کردن فقیر و الزام و اجبار آمده است (سجادی، ۱۳۸۹: ۱۷۰). جبر به معنای سرنوشت و تقدير به کار رفته است و غالباً بدین معنی است که خداوند با یک قدرت برتر آغاز و سرانجام انسان‌ها را پیش از خلقشان مقدّر کرده، به طوری که ایشان را از آن هیچ گریزی نیست.

تعريف اختیار

اختیار در لغت به معنای انتخاب و گزینش و ترجیح دادن چیزی است بر چیز دیگر، و به خواهش دل خود اقدام به کاری کردن که این معنی در مقابل اجبار است. در لمع آمده است که اختیار اشاره است به آنچه خدای متعال برای بندگان خود اختیار کند که آن را بندگان به عنایت از لی حق اختیار کنند نه به اختیار خود (همان: ۶۴).

برخی از پدیده‌های محسوس می‌توانند دلیل بر اختیار انسان باشند. ۱- زمانی که انسان از اعمال ناشایست خود احساس ندامت می‌کند. ۲- احساس مسئولیت ۳- انجام تکلیف ۴- اساس پدیده‌های اخلاق و پسندیده بودن آن، بدون آزادی اراده و اختیار انسان غیر منطقی خواهد بود.

پس از این مقدمه، به بررسی مفاهیم جبر و اختیار از دیدگاه عرفان زرتشتی و مشترکات آن با عرفان مولانا می‌پردازیم.

جبر و اختیار در عرفان زرتشت و مولانا

تضاد میان نیکی و بدی که هسته مرکزی اعتقادات ایرانیان باستان است نقطه اصلی و پایه اساسی اخلاق در آین زرتشت به شمار می‌رود که نفس و ضمیر هر فرد آدمیزاد یک

میدان نبرد و نزاع دائمی بین خیر و شر است و سینه آدمی تنوری است که آتش این جنگ همواره در آن مشتعل می‌باشد. روزی که اهورا مزدا آدمی را بیافرید، او را آزادی عمل عطا کرد که خود، عمل خود را بگزیند. یعنی دارای نیروی اختیار گردید که مابین دو راه خطأ و صواب هر یک را بخواهد انتخاب کند.

هرچند اهورامزدا به وسیله نیروی نیکی، یعنی سپتامینو، و نیز به دستیاری و هومنه، همیشه آدمی را به سوی راستی می‌کشاند. ولی در همان حال نیروی زشتی و بدی انگره مینو نیز در او ظهرور یافته، و در خاطر او همواره وسوسه می‌کند. از این رو تکلیف و وظیفه هر فرد بشر آن است که در دل خود ما بین آن دو منادی یکی را اجابت کند. فرشته نیک را اطلاعت کرده، خوبی را اختیار کند و یا آنکه سخن دیو را شنیده، راه بدی برگزیند. البته نیکان بدی را نمی‌پسندند.

اما جبری که در تمام ادیان و میان تمام اقوام حاکم است اعتقاد به اراده خداوند است که در طول اراده انسان قرار دارد. این مشیت الهی در آیین زرتشت همان اراده اهورا مزدا است که بر همه امور نظارت دارد. اما مسئله اختیار، پیروی انسان از راه راست و پرهیز از بدی و دروغ است که با اراده شخص صورت می‌گیرد.

از آنجا که انسان آفریده اورمزداست، به آفرینش نیک تعلق دارد. او که به عنوان عامل آزاد آفریده شده است، حق انتخاب میان نیک و بد را دارد. در هر حال، رستگاری او به انتخابی که می‌کند، بستگی دارد. هر عمل نیکی که فرد انجام می‌دهد، نیروی نیکی را افزایش می‌دهد و هر عمل بدی که او مرتکب می‌شود، بر وسعت قلمرو بدی می‌افزاید. اگر اعمال نیک و بد فرد را در دو کفة ترازو بگذارند، شاهین ترازو به آن سمتی متمایل می‌شود که سنگین‌تر است و به همین دلیل، فرد باید برای نجات خود نیکی را برگزیند.

همان طور که قبلاً اشاره شد «اساس نظام اخلاقی دین زرتشت بر پایه اصل اختیار است و هسته آموزش‌های او بر سه اصل اندیشه نیک، گفتار نیک و کردار نیک، استوار است و هر مؤمن زرتشیتی به ادای سوگند متعهد می‌شود که نیک بیندیشد و گفتار و کردار

جبر و اختیار در عرفان زرتشتی و مشترکات آن با عرفان مولانا ۱۶۳

نیک داشته باشد. یکی از مفاهیم در زبان اوستایی: "انتخاب کردن و برگزیدن" است»(ویدن گرن، ۱۳۷۳: ۱۳۲).

و «هر که با انتخاب خود راه راستی را که همان اشه است، دنبال کند و به آن باور داشته باشد، به صورت فردی مؤمن و معتقد در می آید. یعنی اشون است. اما در پیروی از این راه جبری در کار نیست، البته این گزینش دائمًا باید تأیید شود، چرا که بدی همیشه در پی فرصتی است تا به ویرانگری پردازد(هینلز، ۱۳۷۳: ۱۹۴).

مولوی عارف اندیشمند جهان اسلام نیز در تبیین این موضوع از یک نگاه در اثبات جباریت حق، نه تنها افعال انسان، بلکه هستی او را مجبور و مقهور سلطنت الهی معرفی می کند اما از سویی به موجب فضیلت انسان بر دیگر موجودات به اثبات نوعی اختیار برای انسان می پردازد و به رد اعتقاد جبر مطلق می پردازد و اختیار و آزادی انسان را اثبات می کند، و در اثبات اختیار انسان، بیشتر به امور روانی انسان، از جمله شرم، خشم، خجالت، تردید و تردد، پشیمانی، انتخاب امری از امور، رجوع به وجودان و... توسل می جوید:

عاجزان چون پیش سوزن کارگه
گاه نقش شادی و گه غم کند
ما کمان و تیر انداش خداست
ذکر جباری برای زاری است
خجلت ما شد دلیل اختیار
زین دریغ و خجلت و آزم چیست
(مشنوی /دا، ابیات ۶۱۹-۶۱۲)

پیش قدرت خلق جمله بارگه
گاه نقش دیو و گه آدم کند
گر پرانیم تیر، آن نی ز ماست
این نه جبر این معنی جباریست
زاری ما شد دلیل اضطرار
گر نبودی اختیار این شرم چیست

و یا در جایی که می گوید:

تا ندید او یوسفی، کف را نخست
روش دید آن که پر و بالی گشود
(مشنوی، د۵، ابیات ۲۹۷۷-۲۹۷۶)

اختیار اندر درونت ساکن است
اختیار و داعیه در نفس بود

و یا درجایی که انسان در رجوع به وجودان و هدایت نفس، می‌تواند تصمیم بگیرد که در زمانی خاص، کاری را انجام دهد یا از کاری چشم بپوشد، دلیل بر مختار بودن آدمی است.

هر دو در یک جدول ای عم می‌رود
امر و نهی و ماجراهای و سخن
این دلیل اختیار است ای صنم
درک وجودانی به جای حس بود
نفر می‌آید بر او کن یا مکن
این که فردا این کنم یا آن کنم
(همان، ابیات ۳۰۲۵-۳۰۲۳)

انتخاب و آزادی انتخاب خیر و شر میان اهورا مزدا و اهريم، در ثنویتی آمده در اوستا، به گونه‌ای شگفت اصل اختیار و آزادی انتخاب را بر می‌تابد و این گواهی را می‌دهد که حتی اهريم از روی اختیار شر را پذیرفت و به مظهر زشتی بدل گشت و انسان نیز می‌تواند با گزینش خود به عامل یکی از خدایان (خیر یا شر) در روی زمین بدل شود. حتی آشکارا در یستا آمده است که «از آغاز روح پست انجام امور بد را انتخاب کرد و روح مقدس (اورمزد) که سعادت جاودانی را به مثل ردا پوشید، راستی را انتخاب کرد» (یستا، هات، ۳۰، بند ۵).

شاید بتوان در اینجا به این نکته اشاره کرد که معنی اختیار نیز آن است که خداوند، اختیار را در وجود ما آفریده و اجبار و اکراه را متفی ساخته و انسان با آن قدرت و نیروی که در آفرینش انسان قرارداده شده، برانجام یا عدم انجام هر کاری مختار است. مولانا درباره همین نیرو و قدرت پنهان که همواره فعل انسان را به انجام کاری وادر می‌کند، می‌گوید:

عالم بس آشکارا ناپدید
تابیینی عالم جان جدید
وآن جهان هست بس پنهان شده
این جهان نیست چون هستان شده
کژ نمایی پرده‌سازی می‌کند
حکم بر باد است بازی می‌کند
وآنکه پنهان است مغز و اصل اوست
اینکه برکار است بیکار است و پوست

جبر و اختیار در عرفان زرتشتی و مشترکات آن با عرفان مولانا ۱۶۵

خاک همچون آلتی در دست باد باد را دان عالی و عالی نژاد
چشم خاکی را به خاک افتاد نظر باد بین چشمی بود نوع دگر
(مثنوی، ۲د، ابیات ۱۲۸۴-۱۲۷۹)

مولانا در ادامه همین بحث، چشم مادی و طبیعی یا چشم سر را چشم خاکی می‌داند و آن را در مقابل چشم افلاکی یا چشم دیگران بی‌ارزش می‌شمارد و برای توجیه استدلال خود، چشم سر را به اسب و چشم افلاکی و سر را به سواری که بر اسب سوار است، مانند اسب می‌کنند و در واقع با این تمثیل، سوار را به نیروی برتری که به راهنمایی و راندن اسب حواس مشغول و فرمانروای آن است، تشییه می‌کند و می‌گوید اسب هر جا که پیش رود، در واقع با راهنمای سوار خود می‌رود و اگر چه فعل از اسب سر می‌زند، نیروی برتر سوار است که به هر طرف بخواهد، او را می‌راند و اسب در این راه عامل اراده و قدرت سوار خود است و اگر سواری نباشد که اسب را براند، اسب چنان خردی ندارد که به انجام کارهایی دست بزند که سوارهاش از او می‌خواهد.

چشم حس اسب است و نور حق سوار بی سواره اسب خود ناید به کار...
اسب بی راکب چه داند رسم راه شاه باید تا بداند شاهراه
(مثنوی، ۲د، ابیات ۱۲۹۱-۱۲۸۶)

اگر در تمثیل حس خاکی تن که به اسب تشییه شده است، راکب و سوار اسب قابل مشاهده باشد، نیروی نورانی حق که راهنمای حس خاکی است، قابل مشاهده نیست بلکه آثار و گفتار نیکو بر فرمانروایی نور حق یا راکب عقل و خرد بر حس خاکی و پست دلالت دارد. زانک محسوسات دون تر عالمی است نور حق دریا و حس چون شبمنی است
لیک پیدا نیست آن راکب برو جز به آثار و به گفتار نکو...
(مثنوی، ۲د، ابیات ۱۲۹۶-۱۲۹۵)

عاجزی پیشه گرفت و داد غیب این جهان چون خس به دست باد غیب
اسب در جولان و ناپیدا سوار ... دست پنهان و قلم بین خط گزار

تیر پرآن بین و نا پیدا کمان
جان‌ها پیدا و پنهان جان‌جان
... مارمیت اذ رمیت گفت حق
کار حق برکارهای دارد سبق
(مثنوی، ۲د، ابیات ۱۳۰۶ - ۱۳۰۰)

مولانا، زمانی با استناد به مرتبه فنای صوفیانه و با اشاره به مرتبه روز ازل و آغاز آفرینش، اعیان ثابت‌های را که در مرتبه ذات حق بدون قدرت مسلوب الارده و در مقام صور علمیه پدیدار بودند و به تعبیر دیگر معین در حضرت علمی حق بودند در نظر می‌آورد؛ که چون ممکنات مظاہر اعیان علمی هستند و اعیان یا ماهیات اشیاء که صور اسمای الهی هستند. در پدیدار شدن‌شان اختیاری ندارند، ممکنات نیز از اختیار بهره‌ای ندارند و در برابر مشیت حق، آلتی بیش نیستند و گفتار و کردارشان از حق است، چنان که در قرآن فرمود: «کلّ منْ عَنِ الدّّلَّةِ» (نساء / ۷۴) و «الله خالق كُلَّ شَيْءٍ» (رعد / ۱۶). این گونه باور در اصطلاح عرفانی با «فنای افعالی» که از آن با واژه «محو» یاد شده است مطابقت دارد؛ زیرا فنا مراتب و درجاتی دارد که «توحید» یا «فنای افعالی» یکی از وجوده آن است و در این مرتبه گفته‌اند: «سالک آنگاه به حقیقت بندگی می‌رسد که او را به کردار خود دیدار نباشد و از دیدن فعل و کردار خود فانی و به مشاهده‌ی حق باقی ماند» (هجویری، ۱۳۸۶: ۲۱۶).

همچنین سالک در تجلی افعال حق آن چنان غرق می‌شود که خود و غیر را عامل هیچ اراده و اختیار نمی‌بیند و همه را جلوه اراده و اختیار حق مشاهده می‌کند؛ و مولانا از این مرتبه در دیوان یاد می‌کند:

وین همه چون چرا رایاربی چون می‌کند	عشق مطلق سرزجیب غیر بیرون می‌کند
اوست لیک افسانه‌ها پیدا به افسون می‌کند	خواه عشقش نام نه خواهی عدم خواهی وجود
خویشن را برجمال خویش مفتون می‌کند	برشهود خود وجودش را چو جلوه می‌دهد
نام ایشان ظاهرا لیلی و مجنوون می‌کند	ظاهر و باطن به هم بنموده اندر پیش خلق
غمزة خونریز او هر لحظه صد خون می‌کند	لعل روح آمیز او صد جان به یک دم می‌دهد

(کلیات شمس، ۵۴)

خداؤند از عالم الهی قدرت و اراده خود را برهمه عوالم وجود از عالی تا دانی حاکم و ساری می کند و هر آنچه اراده کند و قادرتش به آن تعلق گیرد، همان می شود. این همان فاعلیت مطلق خداست که هر فعلی منحصرآ منسوب به اوست.

مولانا خود را گرفتار و اسیر مشیت بی چون و چرای ذات حق در کل کائنات می داند؛
اما به اصل اختیار معتقد است آنجا که می فرماید:

در آن کاری که میل است بدان
قدرت خود را همی بینی عیان
وندران کاریکه میلت نیست و خواست
اندر آن جبری شدی کاین از خداست
(مثنوی، ۱۵، ایات ۶۳۶-۶۳۵)

مولانا با این ابیات مفهوم آیه قرآن را که فرمود «فلم تَقْتُلُوهُمْ وَ لَكُنَّ اللَّهَ قَاتِلُهُمْ، وَ مَا رَمَيْتَ إِذْرَمْيَتَ وَ لَكُنَّ اللَّهُ رَمَى» (انفال / ۱۷) را در شعر خود می‌آورد. یعنی آن هنگام که پیامبر^(ص) در انجام فعل، در مرتبه «بقا بالحق» بود و جز حق نمی‌دید. زیرا خدواند در قرآن، انجام فعل را با اثبات و نفي آورده «اذ رَمَيْتَ» گفته و فعل را به پیامبر^(ص) نسبت داده که دلیل بر اختیار انجام فعل است و سپس با «ما رَمَيْتَ» اراده انجام فعل را از او سلب کرده و به خود نسبت داده است، و در حقیقت تیر پرآن از سوی پیامبر^(ص) با نیروی حق بوده است نه نیروی خود حضرت^(ص) در این فعل که منظور فنای افعالی است و عارف در مرتبه قرب، آلت دست حق، و فاعل خواست حق است، و این سخن مبین صفت قهاریت ذات حق (صفت جلالی) است نه سلب هر گونه اختیار از پنده که فاعل فعل است.

نفى و اثبات است و هر دو مثبت است
تو نه افکندی که قوت حق نمود
زین دو نسبت نفى و اثباتش رواست
(مثنوی، ۳، آیات ۳۶۶۲-۳۶۵۹)

اگر غرض و مقصود از خلقت، حصول معرفت و آن چنان که گفته اند این شناخت و معرفت در دو قوس نزولی و صعودی و عروجی، توحید و احادیث حقیقت ذات تجلی

می‌کند؛ و در این دو مرتبه، مقام انسان در نهایت قوس نزول وجود قرار دارد که در برابر نقطه احديت و وحدت است و کمالات ذات حق و مبدای فیاض مطلق در انسان منعکس است. زیرا فیضان نور حق از مبدا سرچشمہ گرفته و تا آخر و نهایت تنزل جاری و ساری است و در این سیر نزولی است که ارادت و قدرت و نیروی حق در ذات کائنات جلوه گر است لذا گرچه می‌توان گفت هر موجودی به نسبت استعدادی که در وجود ممکن او قرار گرفته است، اراده و قدرت دارد و به دلیل داشتن عقل و خرد از این قدرت و نیرو می‌تواند بهره گیرد. در نهایت چنین به نظر می‌آید که اگر هر موجودی این قدرت را داشته باشد، در واقع بهره‌گیری از آن نیز خارج از فیضان حق نمی‌تواند تحقق پذیر باشد یعنی در عین آزاد بودن و اختیار داشتن، باز هم در چنگ اراده حق گرفتار است و استقلال ندارد و به عبارت دیگر، اگر چه انسان در قبول فیض حق، با استعدادی که در او قرار دارد، ناگزیر است، با بهره‌مندی از اسماء و صفات حق، خود علیم و مرید است و در عین اختیار، مجبور است و در عین مجبور بودن مختار و گویی در میان این دو نیرو سرگردان و حیران است.

از سبب سوزیش من سودایم
در خیالاتش چو سوفس طایم
(منتوی، ۱۵۴۸، ایات)

دست ما را دست خود فرمود احمد
بر گذشته ز آسمان هفتمین
(مثنوی، ۲۵، ایات ۱۹۲۰-۱۹۱۹)
چون یدا... فوق ایدیهم بود
پس مرا دست دراز آمد، یقین

در بیانی اسیر صرصری است
گه چپ و گه راست با صد اختلاف
آن نه از وی لیک از جایی بود
عهد بنده تا شوی آخر خجل
چاه می بینی و توانی حذر
(مثنی ۲، ۳، ایات ۱۶۴۶-۱۶۴۱)

و یا در جای دیگر می‌گوید:
در حدیث آمد که دل همچون پری است
باد پر را هر طرف راند گزاف
...هر زمان دل را دگر رایی بود
پس چرا این شوی بر رای دل
این هم از تاثیر حکم است و قدر

جبر و اختیار در عرفان زرتشتی و مشترکات آن با عرفان مولانا ۱۶۹

مولانا برای تایید مطالب بالا، تمثیلی بسیار لطیف می‌آورد، تا مجبور مختار بودن و مختار مجبور بودن را ثابت کند و مطلب باریکی را به خوانندگان مثنوی و سایر آثارش تعلیم دهد که انسان در حالی که خود را دارای عقل و به تبع آن برخوردار از اندیشه و فکر و تدبیر می‌داند، چه بسا که آن تدبیر و اندیشه‌آزاد، او را در راهی می‌برد که بر وی مقدار است و برای این منظور پرنده‌ای را مثال می‌زند که در حال پرواز هم قدرت پریدن و هم نیروی دیدن و هم تشخیص دام و دانه دارد، خواهی نخواهی به دام گرفتار می‌شود:

که نبیند دام و افتاد در عطب	نیست خود از مرغ پرآن این عجب
گر بخواهد ور نخواهد می‌فتد	این عجب که دام بیند هم و تو
سوی دامی می‌پرد با پرخویش	چشم باز و گوش باز و دام پیش

(مثنوی، ۳۵، ایات ۱۶۴۹-۱۶۴۷)

فاعلیت مطلق الهی مبنی بر نظریهٔ وحدت وجود است که بر اساس آن، حق اصل هر چیزی در هر دو جهان است و موجودات که نور وجود حق‌اند، غیر او نیستند. هر چه در هستی دیده شود، همان هستی اوست و هر گونه دوئیت و کثرت نفی می‌شود. نفی غیریت میان خدا و موجودات مستلزم انحصار وجود در خدا و حکم به عینیت خدا و وجود و در نهایت قول به وحدت وجود است. «در عرفان زرتشتی نیز نظریهٔ وحدت وجود، بر اهورامزدا و انوار قابل تطبیق است و این نکته را بیش از همه سه‌هوردی دریافته است. توجه سه‌هوردی نسبت به حکمت زرتشت و حکمت خسروانی، بر همان پایهٔ وحدت وجود جلب شده است. صادر نخست بهمن است از نورالانوار... یا ذات مقدس، یعنی اهورامزدا و خداوند. اما مراتب بعدی به شرح خود او، پس از نور اقرب، انوار قاهره یا امشاسپندان، یعنی انوار طولیه و پس از آن ایزدان و انوار عرضیه می‌باشند و استمرار در سیر نزولی، به تدریج به افزون شدن جرمائیت و تیرگی می‌انجامد. زرتشت بنیاد حمکت خود را این چنین استوار ساخت و ثنویتی آنچنان که مجوس و مزدیستان به او نسبت داده‌اند، وجود ندارد. ظلمت، تیرگی و شرّ، قائم به ذات نیست و مجددیت آن سیر نزولی و انحطاط

انوار است در عالم گیتیایی. اما سهروردی نیز که آن حکمت باستانی را احیا کرد، فهمیده نشد و متهم به شرک شد» (رضی، ۱۳۸۴: ۲۳۱).

انسان اگر چه متاخرست به صورت بشریت از عقول و نفوس فلکیه به تآخر زمانیه، اما صاحب شهود حقیقیه که محققی است عارف به مراتب وجود حقیقیه، می داند که در جمیع مظاهر سماویه و عنصریه موجود بوده، و به صورت مناسبه تنزل فرموده از حضرت علمی به عینی به قطع منازل و مراحل به شهادت مطلقه قبل از ظهور امر در این صورت انسانیه حادثه، فانهم قوله تعالی: و قد خلقتم اظواهار:

آن وقت که جان در تدق غیب نهان بود
در دیده ما نقش رخ یار عیان بود
بودیم نشان کرده عشق تو در آن حال
هر چند در آن حال نه نام و نه نشان بود
و نشأه انسانیه جامع رتبت احاطه نشأتین است از روحانیه و جسمانیه
(زرین کوب، ۱۳۸۲: ۱۲۰-۱۱۸).

مولانا معتقد است جنبه جسمانی و مادی انسان، سزاوار آن نیست که مظهر تمام و تمام حضرت حق شود، بلکه انسان به واسطه نفخه الهی یا همان جنبه معنوی است که می تواند مظهر کامل حق گردد و در این صورت است که گوهر روح مجرد و لطیف از صدف تنگ جسم رها می شود و به منبع اصلی و حقیقی خود بر می گردد:

نا رهد آن گوهر از تنگین صدف
تا نیفتند بانک نفخش این طرف
(مثنوی، ۵، بیت ۳۹۳۶)

مولانا برای رسیدن انسان به عالم وحدت او را موجود مختاری می داند که به علت آن مکلف به تکالیف بوده و در قبال اعمالش مسئولیت اخلاقی و شرعی دارد و زمانی این مسئولیت از او ساقط است که بر عقل و اختیار خود پابرجا نباشد و معقوله عقل یا خرد نیز از دلایل اختیار انسان است.

«اصل و اساس خرد را می توان به عنوان آن چیزی بیان کرد که چشم دل آدمی را به دیدن چیزهایی که تنها روح قادر به دیدن آنهاست، می گشاید، و می توان آن را منبع نور

خواند؛ منبعی که چشم سر را به دیدن آنچه که قابل دیدن است، باز می‌کند. خرد در انسان دانا، نظارت و تسلط کامل او را بر اراده اش، تزکیه نفس، راستی و خوشنامی اش را در میان آدمیان نشان می‌دهد. طبیعت او بر آن است تا جهان راستی را بیفراید. منشأ خرد، خالق است که خود اصل و اساس خرد است، و این اوست که آن را بر آدمیان ارزانی می‌دارد؛ کسانی که باید آن را از طریق توانایی هایش به دست آورند. مبنوی خوبی که اندیشه نیک است، همان است که خرد را می‌پاید و سبب رشدش می‌شود. عظمت آن در این است که هر کسی شعله این خرد الهی بر جانش افتاد، چونان خود خالق ترفع مقام خواهد یافت و خود منشأ نور می‌شود، و یک چنین انسانی، منبع راستی و درستکاری خواهد شد... (زنر، ۱۳۸۴: ۴۶۷)

با توجه به تمام مطالب گفته شده و به خصوص تورق شش دفتر مثنوی مولانا در می‌یابیم که مسأله جبر و اختیار بسیار پیچیده است و گویی خود مولانا نیز در این وادی سرگردان است و به تناسب موضوع و مقام و مقال، گاه انسان را به طور کامل مغلوب و مقهور و بی اختیار معرفی می‌کند و گاه در پی اثبات اختیار انسان است. گاه بر جریانات سخت خورده می‌گیرد و آنان را اعوان ابلیس می‌شمارد و گاه به اثبات اختیار، آن را محفوف در جبر می‌داند و اختیاری می‌داند در بی اختیاری. او بر این باور است که دعوای جبری و قدری هرگز تمام شدنی نیست و تقدير الهی بر این مقدّر شده که هرگز این دعوا تمام نشود و برای همیشه پایدار بماند. به همین دلیل، خداوند هر دو را از دلیل پرورش می‌دهد، دلایلی در ردیف هم و به قدرت و قوت هم، تا هیچ کدام نتواند بر دیگری فایق آید. البته مولانا می‌خواهد نقصان ذاتی فلسفه را نیز یادآور شود، زیرا مسأله جبر و اختیار از مسائلی است که در عرصه عقل و استدلال جوابی ندارد.

همچنین بحث است تا حشر بشر	در میان جبری و اهل قدر
چونکه مقتضی بد دوام آن روش	می‌دهدشان از دلایل پرورش
تا بود محجوب از اقبال خصم	تا نگردد ملزم از اشکال خصم

تا که این هفتاد و دو ملت مدام
در جهان ماند الی یوم القیام
تا قیامت ماند این هفتاد و دو
کم نیاید مبتعد راگفت و گو

(مثنوی، ۵۵، آیات ۳۲۱۸-۳۲۱۴)

مولانا در نهایت برای حل مسئله جبر و اختیار، مسئله عشق و فنا را پیش می‌کشد. او بر این باور است که در میدان عاشقی که میدان مصیبت و بلاکشی است، جبر و اختیار جلوه‌ای دیگر دارد.

در این میدان چون دوگانگی رخت بربسته و تقابلی در میان نیست و عاشق با کمال رغبت، خود را خدای معشوق می‌کند و از خود فانی می‌شود و فاصله‌ها از میان می‌رود، در نتیجه جبر و اختیار یکی می‌شود و آدمی از وسوسه تردید و تردد و تفرق خاطر رهایی می‌یابد:

ورنه کی وسواس را بسته است کس	پوزبند وسوسه عشق است و بس
کوز گفت و گو شود فریاد رس	... عشق برد بحث را ای جان و بس
زهره نبود که کند او ماجرا	حیرتی آید ز عشق آن نطق را
گوهری از لنج او بیرون فتد	... که بترسد گر جوابی وا دهد

(مثنوی، ۵۵، آیات ۳۲۴۳-۳۲۳۱)

بنابراین، تلاش آدمی برای رهایی از وسوسه‌هایی که در میدان عقل گریبان گیر آدمی می‌شود، باید صرف این شود که به حقیقت عشق و فنا آگاه و از جام حق سیراب گردد.

می‌گریزد در سر سرمست خود	جمله عالم ز اختیار و هست خود
ننگ خمر و زَمْر برخود می‌نهند	تادمی از هوشیاری وارهند
نیست ره در بارگاه کبریا	... هیچ کس را تانگردد او فنا
عاشقان را مذهب و دین نیستی	چیست معراج فلک، این نیستی

(مثنوی، ۶۴، آیات ۲۲۳-۲۲۴)

در میدان عاشقی نه تنها انسان از کَرَ و فَرَ جبر و اختیار رها می‌شود، بلکه از اندیشهٔ جز او، عقاب نیز مطلق و رهاست:

جبر و اختیار در عرفان زرتشتی و مشترکات آن با عرفان مولانا ۱۷۳

اعشق را پانصد پر است و هر پری
 Zahed ba taras mi tazad be pa
 کی رسند آن خایفان در گرد عشق...
 این قش و دش هست جبر و اختیار
 از فراز عرش تا تحت الثری
 عاشقان پران تراز برق و هوا
 که آسمان را فرش سازد درد عشق...
 از ورای این دو آمد جذب یار
(مثنوی، د، ۵، ابیات ۲۱۹۷-۲۱۹۲)

بی اختیاری عاشق در قلمرو عشق است؛ زیرا ترک اختیار، موجب پیشرفت و تعالی عاشق در مسیر سلوک است؛ به گونه ای که بی اختیاری طی منازل سلوک را برای سالک آسان تر و راه را هموارتر می سازد. از این رو عین القضاط همدانی در رساله لوایح از قول جنید بغدادی در باب بی اختیاری در مسیر عشق آورده: «جنید را گفتند خواهی که مر حضرت آفریدگار را ببینی، گفت چرا؟ گفت بخواست و نیافت، بدین نسبت همه آفت در اختیار من است و من از آفت اختیار پناه بدو سازم»(عین القضاط همدانی، ۱۳۷۷: ۱۳۷) و همچنین: «در عشق آنکه بختیار است، بی اختیار است». (همان: ۱۳۶) در نامه ها نیز آورده:

«عشقت کند هر آنچه بباید، تو را او بس اوستاد»
(همان: ۱۲۵)

به باور عین القضاط اختیار، موجب تباہی، گزند و دشواری عشق است؛ زیرا عشق جبر مطلق است و اصولاً در این مسیر اختیاری وجود ندارد. از این رو، عاشق هیچ گاه در وادی عشق مورد مواجهه قرار نمی گیرد؛ چون تکلیف از او ساقط است و هر کاری که از او سر زند از روی بی اختیاری و بی ارادگی او می باشد. به بیان دیگر، هر کاری که فردی جز عاشق انجام می دهد، چون هنوز از خودی بودن خویش رها نشده، به اختیار و اراده خود انجام می دهد، اما عاشق بی اختیار است؛ یعنی هر کاری که از سوی او صادر شود، از اختیار و اراده او خارج است. با این تفصیل عین القضاط عشق را استاد و صاحب اختیار و عاشق را شاگرد و بی اختیار می داند.

انسان برای بازگشت به خویشتن خویش و نجات از سرگردانی‌ها و افسردگی‌ها باید هویت الهی خود را باز یابد. این انسان در بند زمان و مکان اما عاشق کمال و خواهان آن می‌تواند این دامها را بگسلد و به ماورای زمان پرواز کند:

روزها گر رفت گو رو، باک نیست
تو بمان ای آنکه چون تو پاک نیست
(مثنوی، د، بیت ۱۶)

سلوک روحانی و نیل به مراتب کمال دشوار و پر مخاطره است. اما عشق و محبت به کمال مطلق و ورود به جاذبه ربوی به سالک و مسافر مسیر کمال جرأت می‌دهد و مخاطرات سفر را بر او آسان می‌سازد. محبت الهی که همان اراده ازلی است، وقتی سالک را در کمند جاذبه فرو گیرد، او را به خط سلوک روحانی می‌اندازد و مخاطره راه را بر او سبک می‌سازد. بنابراین عشق و محبتی که طبیب جمله علت‌های ماست، آن عشق و محبت موافق با طلب و اراده خداست که مورد اشاره قرآن است «يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَه» (مائده ۵۴) و اینجاست که باید معترف بود عشق بهترین راه برای رسیدن و شناخت خداست.

با نگاهی به بحث ورد انسان به شناخت خدا در آیین زرتشت و عرفان اسلامی پای مختار بودن انسان بیش از پیش به ماجرا باز می‌شود به گونه‌ای که زنر در کتاب طلوع و غروب زردشتی گری می‌گوید: «دانش راستین شامل شناخت خالق می‌شود و اینکه او منشأ تمام خوبی‌ها است و هیچ بدی از او صادر نمی‌شود. در این دین آنچه مورد بهره بری مخلوقات تا فرشکرد قرار گیرد، وجود دارد. شناخت خداوند به عنوان خیر مطلق و اهربیمن به عنوان شرّ مطلق، تنها راه رستگاری و نجات است. زمانی که انسان سپندمینو را بشناسد، به شناخت خداوند نایل و از این طریق به بهشت می‌رود؛ و زمانی که انسانی اهربیمن را بشناسد، او از آن انسان دور می‌شود و بدین ترتیب، انسان از دوزخ خلاصی می‌یابد و به پیروزی می‌رسد. این دانش اندوزی، منبع تمام خوبی‌های این جهان و آن جهان است و ما را قادر می‌سازد تا خود را تربیت کنیم و پیمان (میانه روی) را بیاییم، که منبع عدالت است. اندیشه نیک بیندیشیم، گفتار نیک بگوییم و کردار نیک داشته باشیم، و

این نیز به نوبه خود برای آدمی رفاه و آسایش را به همراه می‌آورد. شادی و آسایش انسان، ایزدان را مسرور و دیوان را ناخشنود می‌سازد. از طریق خشنودی ایزدان و ناخشنودی دیوان، جهان مادی و مینوی به طرز فوق العاده ای می‌شکند. و این وضعی است که فرشکرد پدید می‌آورد، یعنی ایجاد هستی ناب با آفرینش کامل.(زنر، ۱۳۸۴: ۴۸۹)

مولوی هم نوا با سایر عرفا معتقد است که جهان و هر آنچه که در آن است به خاطر شرافت انسان آفریده شده است. یعنی قبل از اینکه خداوند جهان را خلق کند وجود آدمی را علت غایبی آن قرار داده است.

بنیت عالم، چنان دان در ازل

اول فکر آخر آمد در عمل

(مثنوی، ۴، بیت ۵۳۰)

و یا:

در عمل، ظاهر به آخر می‌شود	میوه‌ها در فکر دل، اول بود
اندر آخر، حرف اول خواندی	چون عمل کردی، شجر بنشاندی
آن همه از بهر میوه مرسل است	گر چه شاخ و برگ و بیخش اول است

(همان، ۲د، ابیات ۹۷۰-۹۷۴)

در اعتقاد مولانا جان انسانی که در نکوترین هنجار آفریده شده از نظر والایی حتی از عرش هم بالاتر است و عظمت و رفعت او در اندیشه نمی‌گنجد.

احسن التقویم، از عرش او فرون

احسن التقویم، از فکرت برون

(همان، ۶د، بیت ۱۰۰۶)

در مكتب فکری مولانا از آن جا که شخص انسان، در مرتبه کمال خویش خلیفه حق و مرأت وجه اوست، وسیله شناخت حق هم هست. اینکه مولانا آدمی را "اسطراپ حق"^۲ می‌خواند و تأکید می‌کند که آدم اسطراپ، یا بر وفق ضبط نسخه‌های مثنوی اسطراپ اسرار علوست(فروزانفر، ۱۳۶۶: ۱۱۵). نظر به اهمیت نقش حقیقت انسانی در شناخت حق

دارد چرا که به تعبیر وی «همچنانکه اسطرلاپ مسین آینه افلاک است» آدمی هم «چون حق تعالیٰ به خود، عالم و دانا و آشنا کرده باشد از اسطرلاپ وجود خود تجلی حق و جمال بیچون او را دم به دم و لمحه به لمحه می‌بیند» و اینکه باز به قول مولانا «هرگز آن جمال از این آینه خالی نباشد» (مولوی بلخی، ۱۳۸۷: ۱۰). مزیت شان انسان را که خلیفه حق و مرآت صفات اوست نشان می‌دهد و مفهوم اشارت «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» را هم که در سخنان صوفیه مکرر آمده است و غالباً نیز آن را همچون حدیث نبوی تلقی کرده اند، از بعضی جهات تبیین می‌کند.

لازم است بدانیم این معنی هم که انسان اسطرلاپ حق محسوب می‌شود به احتمال قوی در کلام مولانا تعبیری است از فحوای مضمون یک حدیث نبوی که نزد صوفیه غالباً بدان اشارت می‌شود و به موجب آن خداوند آدم را بر صورت خویش خلق کرد «ان... خلق آدم علی صورته» (فروزانفر، ۱۳۶۶: ۱۱۵).

وصف ما از وصف او گیرد سبق

خلق ما بر صورت خود کرد حق

(مثنوی، ۴۵، بیت ۱۱۹۴)

و البته خلافت الهی انسان و اینکه انسان مظہر و آینه تجلی اوصاف حق هم هست به احتمال قوی می‌بایست در نزد مولانا ناشی از همین بوده باشد.

همان گونه که در دیدگاه صوفیه انسان علت غایی عالم آفرینش محسوب می‌شود مولانا این نکته را یکی دیگر از علل برتری انسان به جهان و هر آنچه در آن است می‌داد زیرا او معتقد است که انگیزه خدا از خلقت و به جریان انداختن جهان هستی، انسان است و جای تردید نیست که همواره غایت از مقدمات و شرایط و مقتضیات مطلوب‌تر و بالاتر است. بلکه از لحاظ اینکه غایت و هدف مطلوب، مستقل و اصیل و نهایی بوده و مقدمات و مقتضیات پیرو و غیر مستقلند، از حیث عظمت قابل مقایسه نمی‌باشند به همین دلیل است که جان مانند سایه و انعکاسی در مقابل انسان جلوه‌گری می‌کند

هست عکس مدرکات آدمی

این زمین و آسمان‌های سمی

(مثنوی، ۶۵، بیت ۱۹۳۸)

پس بود دل جوهر و عالم عرض
سایه دل کی بود دل را غرض
(همان، ۳د، بیت ۲۲۶۶)

در دین زرتشت نیز به این مسئله اشاره شده که همه آفریده‌های خدا زیباست و خدا منشأ همه زیبایی‌ها به شمار می‌آید. هر زرتشتی وظیفه دارد دیوان را از خود براند و خدا را در درون خود قرار دهد و در حقیقت در همه اسطوره‌ها و آیین‌ها و عقاید زرتشتی و عرفا به خصوص مولانا اتحاد انسان با خدا و نیروهای ایزدی مشاهده می‌شود. در دین زرتشت «خدا باید در تن انسان جای گیرد و هنگامی که انسان‌ها به این بزرگترین هدف دست یابند زمانی است که با خدا یگانه شوند و مفاهیم تجریدی که نمود قدرت‌های ایزدی است یعنی اندیشه نیک، فرمان برداری و راستی در زندگی روزانه آنان پدیدار می‌شود. در متنه آمده است که خدایی که هر کس نیایش و ستایش می‌کند روح او می‌شود؛ و هنگامی که روحی ویژه، خواه روح نیک و خواه روح بد انسان را به کردار می‌کشاند، انسان مأوای مادی آن روح و جلوه گاه دنیوی سرشت آن روح می‌شود» (هینزل، ۱۳۷۳: ۳۸۵). بنابراین زرتشت و مولانا با اذعان به این اصل مهم که خدای هر کس در درون اوست و یا همان رابطه سایه با صاحب سایه معرف این قضیه هستند که هر فعلی که از انسان سر می‌زند بنا به قضای الهی و به خواست اوست که انسان همان مجبور مختار یا مختار مجبور است.

نتیجه‌گیری

در پایان سخن بهره‌ای که از این پژوهش برای نویسنده حاصل شد بدین شرح بیان می‌نماید که: با نگاهی به آثار کلاسیک فارسی، به ویژه آثار مزدیسنایی و عرفانی، می‌توان به این مسئله اذعان داشت که انسان موجودی است عظیم، پر ظرفیت، پر راز و رمز که در جهان خلقت حضور خود را تجربه می‌کند و خالق انسان بهتر از هر کسی حقیقت انسان را می‌شناسد چون او را جانشین خود بر کره خاکی قرار داده است، و حال این مخلوق پر از عظمت، موجودی مختار است یا مجبور؟ با بررسی‌های به عمل آمده در اصول اعتقادی

آین زرتشتی می‌توان به این نتیجه رسید که در آن اختیار و آزادی اراده انسان آشکار است و اعتقاد به قدرت گزینش خیر و شر برای انسان وجود دارد ولی با فرارسیدن دوره ساسانی، جامعه زرتشتی با اندیشه‌ها و باورهایی آمیخت که زروان باوری و جبر باوری در آن‌ها موج می‌زد و از این رو، دگرگونی مهمی در باورهای اوستایی پدید آمد و کتاب‌هایی که در این دوره و دوران پس از آن نوشته شد، گونه‌ای از سردرگمی دربارهٔ پذیرش اصل اختیار مطلق یا باور به جبر و قدر الهی رخ نمود. البته گرایش‌های قضا و قدری را که به متون دوره ساسانی و پس از آن راه یافته است، از باورهای مزدیسنی بر پایهٔ اوستا (آزادی اختیار و گزینش انسان دربارهٔ نیکی یا بدی) باید جدا دانست و این با بررسی کتاب آسمانی مزدیستان و کتبه‌های بر جای مانده از دوران باستان که اندیشهٔ مردمان آن روزگار و نگرش آنان را به چگونگی اصل اختیار در انسان باز می‌تابد، به آسانی به دست می‌آید و بسیار آشکار و فهمیدنی است.

مولانا نیز به عنوان یکی از بزرگترین عرفای نامی بر این باور است که کمال آدمی در گرو اختیار اوست و همین امر است که گاهی منشأ شرور اخلاقی می‌شود. از آنجا که موجودات جهان هستی از جهت کمال و خیری که دارند همواره متعلق لطف بی‌دریغ الاهی‌اند و حکمت و عنایت خاص خداوندی اقتضا دارد که جهان مادی بر پایهٔ نظام احسن و بر مبنای بیشترین خیرات و کمالات ممکن به وجود آید. از این رو، منشأ بسیاری از شرور، به ویژه شرور اخلاقی، به انسان اختیاری باز می‌گردد که افعال خویش را با راده و اختیار انجام می‌دهد. اختیار ابزاری است برای سیر آدمی به سوی کمالاتی که بدون آن هرگز دست یافتنی نیستند و آفرینش انسانِ مختار غیر شرور اگر چه امر ممکنی است، اما فاقد هرگونه ارزش اخلاقی است؛ زیرا از توان کمی برای ارتقای معنوی انسان برخوردار است. به عبارت دیگر، اختیار در صورتی سکوی پرش مناسبی خواهد بود که محرک‌های منضاد دنیوی و اخروی از تناسب کافی برخوردار باشند. خداوند به اقتضای حکمت و خیرخواهی خویش اراده کرده است تا موجودی مختار بیافریند. او به نیکی می‌داند که این

جبر و اختیار در عرفان زرتشتی و مشترکات آن با عرفان مولانا ۱۷۹

موجودات گاهی از سر اراده، انجام فعل قبیح را برخواهند گزید، اما باز به خلقت آنها رضایت داده است؛ زیرا جهانی که واجد موجودات مختار باشند، به مراتب ارزشمندتر از جهانی است که موجودات آن مجبورند.

پی‌نوشت

۱- لازم به ذکر است درگاهان که از سروده‌های خود زرتشت می‌باشد، اعتقاد به ثنویت وجود ندارد، بلکه اهورا مزدا آفریننده تمام موجودات است و تاریکی و روشنی و همچنین آفریننده دو نیروی همزاد (انگره مینو و سپته مینو) است. اما نویسنده‌گان اوستای متأخر با یکسان فرض نمودن سپته مینو با اهورا مزدا و همزاد پنداشتن وی با انگره مینو باعث گردیدند که خدای دیگر در راس آفرینش (به غیر از اهورامزدا) قرار گرفته و ثنویتی در دین مزدیسني ایجاد گردد. زنر، ۱۳۸۴، ۵۲-۴۰.

۲- اسطلاب(ostorlab) ابزاری است که برای اندازه‌گیری موقع و ارتفاع ستارگان و دیگر امور فلکی به کار می‌رفت. فرهنگ فارسی معین(یک جلدی)، ص ۸۸

کتاب‌نامه

- قرآن مجید. ۱۳۸۸. ترجمه بر اساس المیزان، ترجمه‌ی سید محمد رضا صفوی. قم: دفتر نشر معارف.
- آذرگشب، فیروز. ۱۳۸۱. گات‌ها؛ سروده‌های زرتشت، یستا. چاپ دوم. بی‌جا: موسسه فرهنگی انتشاراتی فروهر.
- امام، سید محمد کاظم. ۱۳۵۳. فلسفه در ایران باستان و مبانی حکمت اشراق. با مقدمه نصره‌اله کاسمی. چاپ اول. تهران: انتشارات نیکوکاری نوریانی.
- التهانوی، شیخ محمد علی بن علی. ۱۳۷۸. کشاف اصطلاحات فنون، جلد ۱. چاپ اول، تهران: انتشارات سپاس.
- رضی، هاشم. ۱۳۷۱. تاریخ مطالعات دین‌های ایرانی. چاپ دوم. تهران: انتشارات بهجت.
- ---. ۱۳۸۴. حکمت خسروانی (سیر تطبیقی فلسفه و حکمت و عرفان در ایران باستان). چاپ دوم. تهران: انتشارات بهجت.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. ۱۳۸۲. ارزش میراث صوفی. چاپ یازدهم. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ---. ۱۳۷۸. دو قرن سکوت. چاپ اول. تهران: چاپ خانه ۲۵ شهریور.
- ---. ۱۳۷۸. نه شرقی، نه غربی، انسانی. چاپ سوم. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- زنر، آرسی. ۱۳۸۴. طلوع و غروب زردشتی گری. ترجمهٔ تیمور قادری. چاپ سوم. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- سجادی، سید جعفر. ۱۳۸۹. فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. چاپ هفتم، تهران: انتشارات طهوری.
- سهوروی، شیخ شهاب‌الدین. (بی‌تا). حکمه‌الاشراق. ترجمهٔ جعفر سجادی، چاپ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران

- دوشن گیمن، ژاک. ۱۳۷۵. دین ایران باستان. ترجمه رویا منجم. چاپ اول. تهران: انتشارات فیروز.
- فروزانفر، بدیع الزمان. ۱۳۶۶. احادیث مثنوی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- گوهرين، سید صادق. ۱۳۸۲. شرح اصطلاحات تصوف. چاپ اول. تهران: انتشارات زوار.
- مولوی بلخی، جلال الدین محمد. ۱۳۸۷. فیه مافیه (از گفتار مولانا جلال الدین محمد بلخی). با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر. چاپ پنجم. تهران: مؤسسه انتشارات نگاه.
- ---. ۱۳۸۱. کلیات دیوان شمس تبریزی. با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر. چاپ اول. تهران: انتشارات دانشگاه تهران
- ---. ۱۳۷۵. مثنوی معنوی. به تصحیح رینولد الین نیکلسون. چاپ اول. تهران: انتشارات بهزاد.
- ---. ۱۳۸۱. کلیات دیوان شمس تبریزی. با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر. چاپ اول. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ناس، جان بایر. ۱۳۸۴. تاریخ جامع ادیان. مترجم علی اصغر حمکت. چاپ پانزدهم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ویدن گرن، گنو. ۱۳۷۳. دین‌های ایران. چاپ اول. ترجمه داریوش فرهنگ. تهران: انتشارات ابن سینا.
- هجویری، علی بن عثمان. ۱۳۸۶. کشف المحتسب. تصحیح و تعلیقات محمود عابدی. چاپ چهارم. تهران: انتشارات سروش.
- همایی، جلال الدین. ۱۳۶۹. مولوی نامه، چاپ هفتم، تهران: موسسه نشر هما.
- هینلر، جان راسل. ۱۳۷۳. شناخت اساطیر ایران. ترجمه ژاله آموزگار. احمد تفضلی. چاپ سوم. تهران، نشر چشمہ.

References

- The Holy Quran. 1388. Translation based an Al-Mizan. Translated by seyyed Mohammad Reza Safari. Qom : Maaref Publishing office.
- Azargashb, Firuz. 1381. "Ghats; pomems of zoraaster, Yasna", 2 nd edition. Bija: : Forouhar publishing cultural institute.
- Imam, seyyed Mohammad Kazem. 1353. "philosophy in Ancient Iran and the Principles of the wisdom of Englitenment, with the introduction of Nasrollah Kasemi. 1st edition ,tehtan : Nouriani charity publications.
- Al-Tahanwi, Sheikh Muhammad Ali ibn Ali. 1372. "The Discover of the Terminology of art", Volume I. 1st edition, Tehran : Sepas Publications.
- Reza, Hashem. 1371. "History of the study of Iranian religions" : 2nd edition. Tehran: Behjat Publications.
- " ۱۳۸۴ ,Wisdom of Khosravani : comparative course of philosophy ,wisdom and mysticism in ancient Iran", 2nd edition. Tehran : Behjat publications.
- Zarrin koob, Abdul Husseinl. 2536 "Two centuries of silence", 1st edition. Tehran : Amir Kabir publications.
- " ۱۳۷۸ ,Neither East nor west, human, 3rd edition. Tehran : Amir Kabir Publications.
- ,(۲۰۰۲).-----,-----The value of sufi heitage.11thed.Tehran:Amir kabir Publication.
- Zener, Rc. 1384 "zozoastrian sunrise and sunset", translated by Timer Ghaderi. 3rd edition. Tehran : Amir Kabir Publications.
- Sajjadi, seyyed Jafar. 1389 "Dictionary of Mystical terms and interpretations", 7th edition .Tehran: Tahooori publications.
- Suhrawardī, sheikh Shahabuddin. (No date) "The wisdom of Illumination", 2nd edition .Translated by Jafar sajjedi. Tehran : Tehran publications.
- Duvhamp Gaiman, Jacques. 1375 "The religion of ancient Iran translated by Roya Monajem. 1st edition. Tehran : Firooz publication.
- Foruzan far,Badia-zaman.(1986).Masnavi Hadiths.Tehran:Amir Kabir Publications.
- Goharin, seyyed sadegh. 1382 "Description of sufi terms", 1st edition. Tehran :Zavvar publications.
- Moulvi Balkhi, Jalaladdin Mohammad.(2004).Fie MA Fie (From the speech of Moulana Jalaladdin Mohammad Balkhi) with the corrections and Margins of Badial-zaman, Forozanfar, 5th, tehran:Negah Publishing House.
- " ۱۳۸۱ ,Generalities of Divan shams Tabrizi", with conections and margins of badi – ol – zaman Frouzunfar, 1st edition. Tehran : Tehran university press.

۱۸۳ جبر و اختیار در عرفان زرتشتی و مشترکات آن با عرفان مولانا

- “ ۱۳۷۵ ,Masnavi”, edited by Reynolds Allen Nicholson, 1st edition. Tehran : Behzad publications.
- “ ۱۳۸۱ ,Generalities of Divan shams Tabrizi”, with corrections and margins of badi – ol – zaman Foruzanfar, 1st edition. Theran: Tehran University press.
- Nass, John Bayer, 1384 “Comprehensive history of religions”, translated: by Ali Asghar Hekmat, 15th edition. Tehran : Scientific and cultural publications.
- Widen Gron, Geo. 1373 “Iranian religions”, 1st edition. transtated by Dariush Farhang. Tehran : Ibn Sina publications,
- Hujiri, Ali Ibn Uthman. 1386 “Discover the unseen”, corrections and comments by Mahmood Abedi. 4th edition. Tehran : Soroush ublications.
- Homayi, Jalal – O – ddin. 1369 “Rumi letter”, 7th edition – Tehran Homa publishing Institute.
- Hinels, John Russell. 1373 “Underastanding Iranian my thology”, translated by Jaleh
- Amoozgar. Ahmad to fazoly. 3rd edition. Tehran : cheshme publishing.